

# MIRCEA ELIADE, EXPERIENȚA ITALIANA ȘI PATTERN-UL RENASCENTIST

## *Mircea Eliade, the Italian Experience and the Pattern of Renaissance*

Assistant Prof. Dr. Paul CERNAT  
University of Bucharest

### *Abstract*

This paper follows – step by step - the way that the first Italian experience of the young Mircea Eliade and also his studies about Italian Renaissance have deeply and definitely influenced his conception about the religious phenomenon. The discovery of the Oriental spirituality and the strongly valorisation of the archaic-folklorical traditions was strongly connected at his conception about the Cosmic integration of the human being. This conception about the place of the Man in the Centre of the Universe became active since the Renaissance, with her unique synthesis between Orient and Occident, between Hermetism, Magic, Alchemy, Kaballah, Platonism and, of course, Christianity (Catholicism). In fact, when we talk about the scientist Eliade, we can talk about a Renaissance pattern in opposition with the French cultural domination and Cartesianism, with the scientific and technological Modernity and with the eurocentric hegemony. And that seems to be a Copernican revolution: the central place belongs now to the Asian Orient, not to the European Occident; the Profane open to the Sacred, and a new universal and ecumenical vision can now substitute the progressive and secular perception about the global hegemony of the West.

**Keywords:** Renaissance, synthesis, experience, ecumenicism, peripheric

Prima experiență externă a lui Mircea Eliade – cea italiană - a fost determinantă în cel mai înalt grad pentru destinul său cultural. Determinant, la rîndu-i, a fost impactul lui Giovanni Papini asupra celui care, citindu-i *Un uomo finito*, se va regăsi într-o asemenea măsură în paginile sale încît, exasperat, se va autodenunța în jurnalul „adolescentului miop” ca replică papiniană involuntară (v. cap. *Papini, eu și lumea* din *Romanul adolescentului miop*). Într-un studiu inclus în volumul colectiv editat împreună cu Roberto Scagno în 1987, Marin Mincu afirmă, tranșant, că este imposibil să ni-l imaginăm pe Eliade ca personalitate științifică în afara acestei experiențe formative<sup>1</sup>, iar într-un studiu mai recent, Gianfranco Bertagni califică legătura spirituală privilegiată cu Italia în următorii termeni: „L’Italia, in un modo o in un altro, sembra essere l’*eterno ritorno* di questo studioso (...). Eliade e l’Italia non e come dire Eliade e la Francia, la Germania, l’Inghilterra o l’America”<sup>2</sup>. Destinul a vrut ca și veghea de dinaintea mării treceri din 20 aprilie 1986, cînd Ioan Petru Culianu i-a citit muribundului Eliade nuvela *Ligheia* a lui Giuseppe Tomassi de Lampedusa, să aibă loc, simbolic, tot sub semnul Italiei<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Marin Mincu, *Linee di interrelazione tra le cultura italiana e romena*, în Marin Mincu, Roberto Scagno (cura.), *Mircea Eliade e l’Italia*, Jaca Book, Milano, 1987, p. 107.

<sup>2</sup> Gianfranco Bertagni, *Lo studio comparato delle religioni. Mircea Eliade e la scuola italiana*, Libreria Bonomo Editrice, Bologna, 2002, *Introduzione*, p. IX.

<sup>3</sup> Ioan Petru Culianu, *Mahaparînvana*, în *Mircea Eliade*, ed. a II-a revăzută și adăugită, trad. de Florin Chirițescu și Dan Petrescu, postfață de Sorin Antohi, Polirom, Iași, 2004, pp. 283-295. Volumul, apărut inițial la Cittadella Editrice, Asissi, 1978, conține inclusiv o serie de evaluări complexe ale raporturilor lui Eliade cu Italia, considerații pătrunzătoare privind concepția lui Eliade despre „provincialismul occidental” (cu caracterul său hegemonic aferent) și o „insistență specială asupra accentului metafizic și existențialist adus de Eliade în studiul general al religiilor” (cf. Sorin Antohi, *op. cit.*, p. 299).

Pe drept cuvânt, toți comentatorii care s-au aplecat asupra anilor de formare ai lui Eliade și, în particular, asupra raporturilor sale cu Italia, s-a oprit îndelung asupra lui Papini. Fără a insista prea mult, studiul de față nu-și propune să facă excepție de la regulă. Istoria întâlnirii cu scriitorul și gânditorul italian a relatat-o Eliade însuși, în *Memorii*. La recomandarea colegului și prietenului Haig Acterian („Citește-l. Seamănă cu tine”) „adolescentul miop” a citit *Un uomo finito* în traducerea românească a lui G(h). Călinescu de la Editura „Cultura națională” (1923). Călinescu era, la acea dată, abia întors după bursa de studii la Roma pe care i-o intermediase profesorul Ramiro Ortiz (în paranteză fie spus, traducerea din Papini fusese la rîndu-i intermediată de către Ortiz și Vasile Pârvan, ultimul – virtual model al lui Eliade; cei doi îl preferaseră pe tînărul Călinescu italianistului Alexandru Marcu, care semnează *Introducerea*. Marcu se va „revanșa” abia în 1942 printr-o traducere personală a *Omului sfîrșit*). Înainte de revelația lui Papini, Eliade fusese marcat de lecturile din Gabriele D’Annunzio - la modă în România acelor ani – în parte datorită colegului său de la „Spiru Haret” Jean-Victor Vojen. Paginile pseudo-diaristice editate de Mircea Handoca după publicarea postumă, în 1988, a *Romanului adolescentului miop*, îl arată lăudîndu-se la 16 ani în fața prietenilor cu aventuri amoroase imaginare, compuse livresc după diferite secvențe d’annunziene<sup>4</sup>... Ecouri din și trimiteri la D’Annunzio vor subzista în scrierile eliadiene inclusiv în romanele generaționiste *Întoarcerea din rai* și *Huliganii*.

Impactul lui Papini va acționa într-un dublu sens. O dată, prin confirmarea legitimității unui alt fel de literatură a adolescenței, mult mai compatibil cu sensibilitatea dură, agresivă, antilirică a liceenilor de după război decît melancoliile idilice și rococo ale lui Ionel Teodoreanu din *Ulița copilăriei*, poetizate metaforic și impregnate de nostalgia boierească după o hedonistă *Belle Époque*. Ele vor fi renegate și refulate (niciodată definitiv!) de către adolescentul decis să rupă cu componenta „moldovenească”, „melancolică” și „feminină” a identității sale, în favoarea cultivării unei „virilități” eroice și ascetice, bazate pe educarea voinței și cultul performanței spirituale<sup>5</sup>. Tot în *Memorii*, Eliade ca recunoaște că și-a scris inclusiv fulminantul eseu despre *Apologia virilității*<sup>6</sup> avînd ca model papiniana *Maschilità* (căreia îi calchiază inclusiv titlul, dar care se resimte, în egală măsură, de pe urma patetismului stilistic liric și flamboyant al lui D’Annunzio). Opinia formulată de către Amalia Lumei într-un studiu recent<sup>7</sup>, potrivit căreia textul în speță - conceput fie ca parte dintr-un mare poem filosofic, fie ca parte dintr-un viitor tratat despre virilitate și asceză, neapărut niciodată ca atare - ar fi influențat stilistic de futurismul lui Marinetti, nu se susține. Singura avangardă futuristă care-l interesează pe tînărul Eliade este cea reprezentată de către Papini - rebelul de dinaintea convertirii, nu de către Marinetti, Boccioni, Carrà și

<sup>4</sup> Mircea Eliade, *Romanul adolescentului miop*, ediție îngrijită de Mircea Handoca, Editura Minerva, București, 1989.

<sup>5</sup> Mircea Eliade, *Memorii (1907-1960)*, ediție de Mircea Handoca, Editura Humanitas, București, 1991, p. 91.

<sup>6</sup> Mircea Eliade, *Apologia virilității*, în *Gîndirea*, an VII, nr. 8-9, august-septembrie 1928, pp. 352-383, reluat în *Virilitate și asceză. Scrieri de tinerețe. 1928*, ediție și note de Mircea Handoca, Editura Humanitas, București, 2008.

<sup>7</sup> Amalia Lumei, *Geneza unui poem filosofic: Apologia virilității.*, în *Observator cultural*, nr. 603, 2 decembrie 2011, p. 18.

ceilalți<sup>8</sup> (excepție face, poate, un Ardengo Soffici, cu care își va găsi tot mai multe puncte comune). Pe bună dreptate Mac Linscott Ricketts atrage (între alții) atenția că „adevărata religie a lui Eliade în acel timp poate fi considerată credința în puterea nelimitată a disciplinării voinței. (...) Deși a negat că la acea vreme a fost influențat de Nietzsche, Eliade a nutrit o adâncă, secretă voință de a deveni un fel de «superom», pentru a-și controla propriile-i dorințe și a-i conduce pe alții. Această căutare a puterii este în fond mult mai apropiată de magie decât de religie. În *Memorii*, Eliade o numește «ambiție faustiană» și o leagă direct de «pragmatismul magic» al lui Papini»<sup>9</sup>. Identificarea, inclusiv de ordin fizic, cu Papini<sup>10</sup> amintește, într-adevăr, Supraomul lui Nietzsche (pe care nu-l emulează însă direct de la sursă ci indirect) și indică o fascinație „faustică” pentru sacrul înțeles în primul rând drept kratofanie, avînd un corespondent în magia erotică renescentistă, dar și în concepția despre subordonarea spirituală a erosului prin asceză din tantrismul yogic indian.

---

<sup>8</sup> Un foarte documentat studiu despre Eliade și Papini (*Pilotul orb și tînărul care învață să zboare. Despre înfîlnirile lui Eliade cu Papini*) a publicat Liviu Bordaș în vol. *Encounters with/Întîlniri cu Mircea Eliade*, ed. by Mihaela Gligor & Mac Linscott Ricketts, Ed. Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2005. Autorul oferă o listă cvasi-completă a zecilor de texte pe care Eliade le-a publicat de-a lungul vieții despre Papini, și pe care n-o mai reiau aici; reunite, ele ar face, într-adevăr, oricînd materia unei cărți consistente. Potrivit lui Bordaș, influența lui Papini asupra adolescentului Eliade ar corespunde celei avute, înainte de 1920, asupra adolescenților din țările scandinave (potrivit unei mărturii epistolare a lui Eliade însuși într-o scrisoare către orientalistului Stig Wikander, v. *Mircea Eliade, Europa, Asia, America. Corespondență*, vol. III, ed. îngr. De Mircea Handoca, p. 254 ), iar implicațiile politice ale papinismului, inclusiv în Italia, rămîn a fi încă de studiat. În *Avangarda românească și complexul periferiei. Primul „val”*, Editura Cartea Românească, București, 2007 am abordat chestiunea raporturilor dintre grupul de la *Noua revistă română* a profesorului C. Rădulescu-Motru (din care făcea parte și Nae Ionescu, aflat pe atunci la studii în Germania, dar și profesorul Ramiro Ortiz) cu revistele italiene (*La voce, Lacerbo*), favorabile războiului din Abisinia. Printre colaboratorii de marcă ai acestora se număra și Giovanni Papini. Analize pătrunzătoare despre raporturile lui Eliade cu Papini și – mai general – cu orientalistica italiană, indicînd, între altele, aversiunea lui Eliade față de gîndirea protestantă și de orice fel de teologie a istoriei, ca și ideea unei Renașteri care nu e nici nici anticreștină în Pietro Angelini, *L'uomo sul tetto. Mircea Eliade e le storia delle religioni*, Torino, Bollati Boringheri, 2001, pp. 11-24.

<sup>9</sup> Mac Linscott Ricketts, *Rădăcinile românești ale lui Mircea Eliade*, traducere de Virginia Stanescu, Mihaela Gligor, Irina Petras, Olimpia Iacob și Horia Ion Groza vol. I-II, București, Criterion Publishing, 2004, p. 102. Despre „sinteza dionisiacului și a cristicului” din *Apologia virilității*, v. și considerațiile lui Liviu Bordaș din studiul citat.

<sup>10</sup> Fragmentul evocator din *Memorii*, nu e lipsit de distanță critică: „Mă regăseam aproape pe de-a-ntregul în copilăria și adolescența lui Papini. Ca și el, eram urît, foarte miop, devorat de o curiozitate precoce și fără margini, voind să citesc tot, visînd să pot scrie despre toate. Ca și el, eram timid, iubeam singurătatea și mă înțelegeam numai cu prietenii inteligenți sau erudiți; ca și el, uram școala și nu credeam decât în cele ce învățam singur, fără ajutorul profesorilor. Mai tîrziu, am înțeles că asemănarea nu era totuși atît dea extraordinară pe cît mi se părușe atunci; bunăoară, Papini nu avusese o copilărie de derbedeu, ca mine, nu fusese atras de științele naturale și de chimie, nu era pasionat de muzică. Iarși, eu nu voisem să scriu, ca el, o Enciclopedie și nici o Istorie a literaturii universale. Dar nu era mai puțin adevărat că precocitatea, miopia, setea de lectură, enciclopedismul și mai ales faptul că, întocmai ca și mine în roman, Papini vorbea de adolescență ca de o epocă a descoperirii intelectuale, iar nu ca o criză fiziologică sau sentimentală, m-au impresionat profund. (...) Cîțiva ani în urmă, la Universitate, cînd am început să public fragmente din *Romanul adolescentului miop*, am tipărit în „Viața literară” versiunea definitivă a acestui capitol; îl intitulasem *Papini, Eu și Lumea*. Era pe de-a-n-tregul papinian, scris într-un stil care amintea pamfletele din prima epocă a lui Papini. Vorbeam despre mine ca de un geniu necunoscut, un uriaș camuflat în elev de liceu, amenințînd să-i zdrobească pe toți cei care ar fi îndrăznit să-i stea în cale. (...)

Cum am mai spus-o, proza frenetică, vijelioasă și totuși aspră, caustică a lui Papini m-a ajutat mulți ani să lupt contra melancoliei. De abia mai tîrziu mi-am dat seama că Papini nu era un „mare scriitor”, de statura lui Leopardi, bunăoară, sau a lui Carducci. O bună parte din opera lui „datează” și e probabil că generațiile viitoare se vor îndepărta și mai mult de el. Dar nu mă îndoiesc că *Un uorno finito* este și va rămîne un document excepțional, unic în toate literaturile moderne” (*op. cit.* p.).

Ca și la Papini, cu al cărui itinerar spiritual personal rezonază intim și de la care va deprinde, alături de pasiunea pentru mistică, lecția autobiografiei eroice și virile, de Bildung existențial exemplar<sup>11</sup>, adolescența va fi asumată de Eliade ca aventură interioară și dramă cognitivă, ca război cu propriile deficiențe și slăbiciuni. În al doilea rînd – dacă nu în primul! – descoperirea lui Papini se manifestă prin deschiderea curiozității pentru un orizont cognitiv mai larg, grefa pe o disponibilitate pentru cultura de tip enciclopedic. Mai larg și sensibil diferit față de cel pe care-l oferea cultura franceză într-o Românie percepută ca un fel de colonie a Franței și în raport cu care tînărul simțea nevoia unei insolități obligatorii (echivalente unei decolonizări spirituale):

„Libertatea pe care credeam că o pot dobîndi făcînd *contrariul* decît era „normal” să fac însemna depășirea condiției mele istorice, sociale, culturale. într-un anumit fel, nu mai eram condiționat de faptul că mă născusem român, deși integrat unei culturi provinciale, cu o anumită tradiție, în care se amestecau elemente latine, grecești, slave și, recent, occidentale. Deveneam disponibil pentru orice aventură într-un univers spiritual străin și chiar exotic. Faptul că nu citeam aproape niciodată cărțile franțuzești recente, pe care le devorau prietenii mei, că nu mă lăsam atras de nici una din „modelele” culturale contemporane mie ar putea fi interpretat cam în același fel. În fond, rezistam instinctiv oricărei încercări de a fi modelat după tiparele curente”<sup>12</sup>.

Același antiprovincialism eroic prezent și în cadrul Futurismului italian fascist (care proiecta, și el, o resuscitare a măreției Romei antice și a Renașterii) se va regăsi în seria celor treisprezece *Scrisori către un provincial* din *Cuvântul* (1927-1933). Prin intermediul lor, ca și prin „îndreptarul” *Itinerariului spiritual*, Eliade încerca să schițeze un program educativ, de „invitație la bărbăție” pentru colegii săi de generație; în acest apetit voluntarist pentru o *cultură a regenerării* opuse unei *culturi a epuizării*, a inadaptării și ratării localiste (indicate de voga mimetică a pozitivismului istorist de secol 19), se va întîlni, curînd, cu profetismul modern al congenerului Emil Cioran.

Antisentimentalismul viril al lui Papini – disident al mișcării futuriste antebelice, al cărei spirit se extinde în anii de după război – își pune amprenta asupra tînărului Eliade care, într-un articol publicat în 1929 în *Cuvântul*, va simți nevoia să-și exprime „recunoștința” față de un Futurism apreciat în primul rînd ca atitudine existențială caracteristică tinerilor de după război, nu ca program estetic. Din mișcarea lui Marinetti & Co vor fi selectate doar elementele „papiniste”, adică „iubirea libertății, pasiunea *volte face*-elor, curajul, absența pozițiilor medii; cultul forței, al virilității cosmice și individuale, al realismului net; disprețul pentru literatura feminizată, pentru morala mediocră, familiară; disprețul pentru literatura feminizată, pentru morala mediocră, familiară; nostalgia eroismului, a sfințeniei, a nebuniei...”<sup>13</sup>. În *Memorii*, Eliade își amintește că *Un uomo finito* l-a determinat să învețe italiana pentru a se elibera de sub tutela librăriei franceze și pentru a se singulariza astfel între

---

<sup>11</sup> v. și articolele publicate presa vremii, *Giovanni Papini*, în *Foaia tinerimii*, an IX, nr. 8, aprilie 1925, pp. 118-120; *Giovanni Papini, Douăzeci și trei de cărți*, în 18 decembrie 1926; *Giovanni Papini. Preludii*, în *Cuvântul*, an III, nr. 643, 22 decembrie 1926, pp. 1-2; *Mistica lui Papini*, în *Cuvântul*, an III, nr. 661, 16 ianuarie 1927, pp. 1-2.

<sup>12</sup> *ibid*, p. 92.

<sup>13</sup> Mircea Eliade, *Recunoștință futurismului*, în *Cuvântul*, 7 august 1928, reprodus în *Virilitate și asceză. Scrieri de tinerețe, 1928*, îngrijirea ediției și note de Mircea Handoca, Editura Humanitas, București, 2008, p. 218.

colegii săi de generație<sup>14</sup> (în aceeași perioadă, învață singur engleza în mansarda din Strada Melodiei pentru a citi în original cărțile lui Sir James Fraser). Lectura textelor lui Papini comandate în România de la editura Vallechi (romane, dar și eseuri și pamflete ca *Venticuatro cervelii*, *Stroncatore* sau *Maschilità*) a fost completată în 1927 la Biblioteca Centrală din Roma. Ecouri papiniste întâlnim și în secvența *Preludii la o estetică mistică* din *Itinerariu spiritual*<sup>15</sup>. Dacă însă influența scriitorului italian poate fi probată cu asupra de măsură în privința preocupărilor pentru mistică, nu același lucru poate fi afirmat în privința atitudinii față de Orient. În schița monografică pe care i-a dedicat-o, Ioan Petru Culianu califică drept exagerate speculațiile privind influența filo-orientalismului papinian asupra lui Eliade, ale cărui prime contacte majore cu spiritualitatea orientală s-au produs prin intermediul cărții lui Raffaele Pettazzoni, *I Misteri. Saggio di una teoria storico religiosa* și, mai înainte, prin studiul lui Vittorio Macchioro despre orfism de la Heraclit la Sf. Pavel sau, adiacent, prin intermediul cărților lui Carlo Ruini, Carlo Formichi și Giuseppe Tucci (într-o notă din septembrie 1957 consemnată la Firenze și reprodusă în *Fragments d'un journal*, Eliade își amintește de acești savanți ca de primii săi inițiatori în indianism<sup>16</sup>). Deschiderea către Orient din perioada 1925-1926 implică recunoașterea alchimiei ca știință autonomă și a hermetismului ca spiritualitate universală, doctrina egipteană a Trismegistului fiind preluată, după cum se știe, alături de platonism și creștinism, în sinteza Renașterii italiene. Interesant e faptul că această sinteză va fi asimilată de Eliade unei „deprovincializări” a creștinismului occidental. Altfel spus, în absența infuziilor spirituale venite din Orient, prin intermediul hermetiștilor și alchimiștilor, al kabbaliștilor evrei sau al neoplatonizanților și neoaristotelicienilor arabi, universalismul romano-catolicismului ar fi rămas unul suficient sieși, steril și opac. Nu-i de mirare că în India orientalismul va fi asumat de către tânărul studios ca „o nouă versiune a Renașterii” (o expansiune a acesteia în spațiu); tot de un tipar renascentist ține și nevoia „întoarcerii la sursele abandonate sau uitate” ale culturilor arhaice sau primitive, la universul folclorului ș.a.m.d.

Într-un studiu echilibrat și sintetic, Roberto Scagno a întreprins o reconstituire critică atentă a îndelungatei relații culturale dintre Eliade și Italia. Potrivit lui Scagno,

„Această legătură privilegiată cu cultura italiană va avea un rol fundamental în disciplinarea studiilor și cercetărilor din ultimii ani de liceu și de facultate. Interesul, din ce în ce mai profund, față de orientalistă și de istoria religiilor, față de istoria anticului Orient Apropiat și de curente misteriozofice ale tradiției clasice, interese care nu puteau fi susținute științific în cultura românească a acelor ani, au fost stimulate și canalizate datorită cunoașterii directe și imediate a studiilor de specialitate italienești. (...) De altfel, grație traducerilor italiene, Eliade se apropie pentru prima dată de autori care își vor pune pecetea pe întreaga sa operă: Kierkegaard, Unamuno și Rudolf Otto”<sup>17</sup>.

Chiar dacă influența lui Kierkegaard va rămâne mai degrabă superficială, ultima observație mi se pare, cu deosebire, importantă; pe lângă disciplinarea studiilor eclectice și dezordonate, Italia a jucat, într-adevăr, un rol-cheie în deprovincializarea și *multilateralizarea*

<sup>14</sup> *ibid.*, p. 93.

<sup>15</sup> v. în Liviu Bordaș, *op. cit.*, considerații pătrunzătoare privind întâlnirea dintre Eliade și Papini în orizontul preocupărilor pentru mistică.

<sup>16</sup> *Jurnal*, vol. I, ediție îngrijită de Mircea Handoca, Editura Humanitas, București, 1993, p. 258.

<sup>17</sup> Roberto Scagno, *Receptarea operei lui Eliade în Italia: un bilanț critic*, în *Revista* 22, 17 martie 2009, pp. 10-12.

formației culturale a lui Eliade, oferindu-i reperele ce-i vor modela decisiv concepția<sup>18</sup>; după cum tot ea, alături de cultura anglo-saxonă, i-a stimulat propensiunea antieurocentristă prin deschiderea spre India, unde va petrece trei ani de asemenea decisivi pentru formația sa (1928-1931). În plus, experiența italiană a coincis și cu descoperirea lui Novalis, ale cărui intuiții îi vor stimula mai târziu lui Eliade concepțiile privind dialectica sacrului. Cît privește Renașterea, idealul lui *uomo universale* va constitui pentru el prima alternativă culturală majoră la imaginea „provincială” (cuvînt obsedant...) a omului prin situarea acestuia într-o perspectivă mai largă, *i.e.* prin amplificarea corespunzătoare a orizontului său cultural. În termenii din studiul anterior citat al lui Liviu Bordaș, avem de-a face cu „un nou umanism al personalității înțelese ca organism spiritual constituit prin experiență concretă și viață interioară, care transcende și supraviețuiește fiziologicului”<sup>19</sup>. Pregătite de corespondența asiduă, agresivă chiar, purtată din adolescență cu diferiți savanți italieni (Macchioro, Formichi și Pettazzoni îndeosebi, care-i trimit, la cerere, cărți sau reviste de specialitate) și chiar cu Papini însuși, care, impresionat de fervoarea epistolară a tînărului emul, îl invită la el acasă la Firenze<sup>20</sup>, călătoriile în Italia pe care studentul român le va întreprinde în perioadele martie-aprilie 1927, august-octombrie 1927 și aprilie-iulie 1928 sînt oarecum complementare. Prima – colectivă - fusese oferită de Liceul „Spiru Haret” foștilor săi elevi, iar în vederea ei Eliade a fost „sponsorizat” cu 20000 de lei de către mama sa, care nu mai fusese în Italia din 1909; a doua – ocazională – poate fi privită ca un apendice al bursei studențești la Geneva oferite de Societatea Națiunilor. În sfîrșit, a treia este rezultatul obținerii unei burse de studiu în vederea elaborării tezei de licență (*Contribuții la filosofia Renașterii*), teză pe care Eliade o va susține cu brio în sesiunea din octombrie 1928 în fața unei comisii compuse din P.P. Negulescu (președinte), C. Rădulescu-Motru și D. Gusti (membri), aceiași care, patru ani mai târziu, vor prezida (de data asta, cu o flagrantă incompetență în materie...) comisia tezei sale de doctorat despre Yoga, la întoarcerea din India. Consemnate la cald în foiletoanele trimise pentru ziarul *Cuvîntul*, sporadic pentru revistele *Universul literar* și *Sinteza*, ele însumează aproape o sută de pagini confesive (jurnal public, reportaje, interviuri) și au fost editate, fragmentar, sub titlul (*Itinerar italian 1927, 1928*) – *Fragmentarium* -) într-un op din 1984, împreună cu lucrarea de licență a autorului<sup>21</sup>. Editorul volumului, Constantin Popescu-Cadem, ignoră însă faptul că Eliade nu a făcut două, ci trei călătorii în Italia, a doua dintre ele (Treviso-Milano-Verona-Venezia) avînd loc la finele bursei studențești de două luni la Geneva acordate în august 1927 de Societatea Națiunilor. Eliade a ajuns acolo împreună cu cîțiva colegi de facultate avînd

<sup>18</sup> v. de asemenea reconstituirile biografice și/sau restituirile epistolare din Mac Linscott Ricketts, *Mircea Eliade. The Romanian Roots 1907-1945*, New York 1988 (trad. rom. *Rădăcinile românești ale lui Mircea Eliade*, vol. I-II, București, Criterion Publishing, 2004); Florin Țurcanu, *Mircea Eliade. Le prisonnier de l'histoire*, Paris 2003 (trad. rom. *Mircea Eliade. Prizonierul istoriei*, București, Humanitas, 2005); M. Handoca (ed.), *Mircea Eliade și corespondenții săi*, vol. 1, 2, 3, 4, 5, București 1993, 1999, 2003, 2006, 2007; M. Handoca (ed.), *Europa, Asia, America. Corespondență A-H, I-P, R-Z*, București, Humanitas, 1999-2004; M. Mincu, R. Scagno (edd.), *Mircea Eliade e l'Italia*, Milano, Jaca Book, 1987; N. Spineto (ed.), *Mircea Eliade – Raffaele Pettazzoni. L'histoire des religions a-t-elle un sens? Correspondance 1926-1959*, Paris 1994.

<sup>19</sup> Liviu Bordaș, *op. cit.*, p. 6.

<sup>20</sup> În perioada în care învăța limba italiană, Eliade va reuși să-și comande cărțile italienești de care avea nevoie prin intermediul unui chiriș al familiei din casa de pe Strada Melodiei, nimeni altul decît Giovanni Costa, reprezentantul Camerei de Comerț italo-române (cf. *Memorii*, *ed. cit.*, p. 55)

<sup>21</sup> *Contribuții la filosofia Renașterii*, (*Itinerar italian*), texte îngrijite de Constantin Popescu-Cadem, prefață de Zoe Dumitrescu-Bușulenga, *Revista de istorie și teorie literară. Supliment anual*, nr. 1, Colecția „Capricorn”, București, 1984.

specializări foarte diferite: Nicolae Argintescu, Petre Viforeanu, Radu Cotaru și George Duca<sup>22</sup>; în această perioadă a scris și a trimis la *Cuvântul* de pe malul lacului Lemn serialul celor 12 episoade din manifestul generaționist al *Itinerariului spiritual*, profund marcat el însuși de spiritul Renașterii italiene. În ce privește lucrarea de licență, titlul ei inițial va fi fost, foarte probabil, cel enunțat de către Eliade în cronologia ce încheie volumul *L'épreuve du labyrinthe (Filosofia italiană de la Marsilio Ficino la Giordano Bruno)*. Sumarul – suspus de asemenea atenției comisiei și republicat în același volum restitativ din 1984 – era, oricum, cu mult mai ambițios decât cele trei capitole care vor constitui, în cele din urmă, teza propriu-zisă. Au rămas în stadiu de fișe capitolele despre filosofia Renașterii în Nord (ul Italiei), despre sistemele medii ale lui Cardano, Cusano, Porta, despre primatul naturii și al experienței la Leonardo și Galilei, despre Campanella și fundamentele filosofiei moderne sau despre individualismul lui Machiavelli, fără a mai vorbi de apendicele despre experiențele religioase și reformele dogmatice în Renaștere (ele vor face mai târziu, din altă perspectivă, obiectul interesului științific al lui Ioan Petru Culianu)<sup>23</sup>. Tentația risipirii între mai multe impulsuri divergente, aplecarea tot mai pronunțată către comparativism și orientalism, sînt evocate astfel în *Memorii*:

„Pentru întâia oară, *trăiam* într-o bibliotecă occidentală, printre publicații inaccesibile la București. Aș fi vrut să văd tot, să citesc tot, să transcriu tot. Luam note în neștire, neîndurîndu-mă să las netranscrisă o pagină care știam că nu-mi va mai cădea sub ochi. Teza mea de licență amenința să devină o istorie comparată a filozofiei Renașterii italiene. În dosare speciale, adunam o documentație suplimentară asupra ermetismului și ocultismului, alchimiei și legăturilor cu Orientul. Ce nu plănuiam! Să traduc în românește o culegere cu fragmente din Leonardo da Vinci, să comentez *Sonetele* lui Michelangelo, să alcătuiesc o antologie din Pico della Mirandola. (...) Îmi completam în același timp informația despre India, și în special despre filosofia indiană. Din revista „Bilychnis” aflasem, cu cîțiva ani mai înainte, de călătoria lui Carlo Formichi și G. Tucci în India. Cu profesorul de sanscrită Formichi eram în corespondență și promisem de la el cărți și articole”<sup>24</sup>.

Înțelegem, astfel, mai bine că Italia (și Renașterea) au reprezentat pentru Eliade un principiu centripet, de ordonare și armonizare într-o sinteză superioară a unui spirit amenințat de primejdia risipirii în prea multe direcții divergente. Experiența drumului spre Centru al lui Eliade este, paradoxal, una centrifugă (în spațiu), și se dezvoltă în spirală, după o schemă cumva dialectică: Europa sudică (Italia), India, Europa occidentală (Germania, Anglia, Portugalia, Franța), America. În cadrul acestui proces, Italia reprezintă prima buclă a spiralei, ilustrată metonimic prin interesul pentru filosofia comparată a Renașterii. Modestul titlu de „contribuții” - indicînd probabil o amendare a informatelor, dar steril-compilativelor tomuri istorice despre filosofia Renașterii ale antimodelului P. P. Negulescu – acoperă un proiect cu bătaie lungă, din care ambițiosul student nu a reușit să finalizeze, în intervalul avut la dispoziție, decât trei capitole, lăsînd pe dinafară sute de pagini de fișe. Suspicios față de orice filtru occidental, tînărul Eliade își făcuse încă din liceu un obicei în a merge la textele originare, iar plecarea în Italia, apoi în India, ilustrează această nevoie permanent reafirmată

<sup>22</sup> „Aveam să revăd Milano, Verona, Veneția către sfîrșitul verii, întorcîndu-mă de la Geneva, și mă hotărisem deja să petrec primăvara următoare la Roma, ca să adun material pentru teza de licență” (*Memorii, ed. cit., p.*).

<sup>23</sup> *ibid.*, pp. 18-19.

<sup>24</sup> *op. cit.* p. 89.

(încurajată și de Nae Ionescu<sup>25</sup>) de a studia un fenomen direct de la sursă. Nu e exclusă o influență subterană a profesorului de logică și metafizică, a cărui primă lecție despre Faust și problema salvării lăsase urme adânci asupra studentului ale cărui întrebări („se lăsase oare Goethe ispitit de antropologia maniheistă a atîtor secte medievale, care supraviețuiseră camuflate pînă tîrziu în Renaștere? Problema răului, așa cum se desprindea ea din *Faust*, era greșit pusă și deci irezolvabilă în cadrele filozofiei tradiționale, sau presupunea o altă problematică și se cerea dezbătută pe un alt plan?”)<sup>26</sup> solicitau imperios un răspuns. Fantasma mirandoliană a omului universal îl seduse încă din adolescență pe studiosul român fascinat de savanți „poligrafi” și creatori (Hasdeu, Iorga, Menendez Y Pelayo etc.) prin sinteza spirituală inedită între creștinism și hermetism, Orient și Occident, Antici și Moderni etc. pe care o presupunea. În mod semnificativ, Eliade insistă asupra ideii de *conciliere* pe care spiritul renascentist o incumbă - între catolicism și ortodoxie, între Italia și grecii Bizanțului, prin intermediul conciliilor ecumenice; armonizare între platonism, creștinism, hermetism, kabbală și umanismul modern *in statu nascendi*; armonizare, sau „conciliație” – în cazul Spaniei – între Platon și Aristotel, pe o linie ce vine din Antichitatea stoicilor prin Evul Mediu tîrziu, prin filosofii evrei și arabi. O altă obsesie constantă ce orientează căutările tînărului e problema libertății creatoare nelimitate a omului, „de un gigantism aproape luciferic”, pe care abia Renașterea post-ficiniană o va impune; înaintea ei, consideră Eliade, avem de-a face mai degrabă cu un umanism „filologic”, o formalizare a vechii scolastici medievale, corectate ulterior prin apropierea de Platon și creștinism. În mod evident, urmărindu-i cu spirit critic istoria, direcțiile, personalitățile și tendințele, Eliade încearcă să modifice perspectiva asupra Renașterii, actualizînd-o. Faptul este vădit, spre exemplu, atunci cînd subliniază – în răspăr cu Burckhardt – importanța descoperirii spiritului științific și a ideii moderne de progres; sau în perspectiva avansată asupra lui Marsilio Ficino - capul Academiei platonice din Florența și traducătorul lui *Corpus Hermeticum* - în care, contrar părerii dominante, Eliade vede un platonizant dogmatic, desigur antiscolastic, dar nu un umanist liber-cugetător; de asemenea, cînd discută problema cardinală a libertății omului, de la Campanella și Pico della Mirandola pînă la Giordano Bruno și Bernardino Telesio. Mirandola, cu precădere, e caracteristic „întrucît oglindește efervescența spirituală – departe încă de decantare – a Renașterii setoasă de o nouă *enigmă* (proiectată în Orient); și întrucît e conștient de valoarea, (de) substanța

<sup>25</sup> Potrivit mărturiei lui Mircea Vulcănescu, Nae Ionescu l-ar fi trimis pe Eliade „...tocmai la rădăcinile acestui platonism al gymnosofiștilor, spre îndepărtata Indie. Nu doar că ar fi confundat creștinismul cu hinduismul. Diferența lor e afirmată tăios încă din lecția de deschidere din 1920 și e precizată în cursul de istorie a metafizicii răsăritene, zece ani mai tîrziu. Dar pentru că acolo stă prototipul spiritual al unei atitudini metafizice originare a creștinismului *răsăritean* (și apăs asupra cuvîntului) de care acesta nu se va putea dezbăra cu totul niciodată.” (Nae Ionescu. *Așa cum l-am cunoscut*, ediție îngrijită de Alexandru Badea, ed. Humanitas, București, 1992, pp. 49-50. În *Memorii*, dimpotrivă, Eliade afirmă că el însuși l-ar fi convins pe Nae Ionescu de necesitatea plecării în India (*ed.cit.*, p. 79). În legătură cu figura de om al Renașterii asumată de același Nae Ionescu, v. următorul pasaj enigmatic din același Mircea Vulcănescu: „El evocă, într-un anume sens, pe acei oameni ai Renașterii, așa cum îi plăcea să se arate el însuși, uneori, interpretînd gliptic întreita îndoitură a nasului său. Dar nu un om al Renașterii tîrzii, secate de orice adîncime metafizică, ci un om al acelei Prerenășteri, a veacului al XIV-lea, încă plină de seva aspirațiilor spirituale ale veacului trecut, în care Dumnezeu nu a alunecat încă din centru la periferia lumii și în care omul, care a ajuns să se caute fără a se putea găsi, nu a uitat încă, cu totul, de Chipul de la care își trage Asemănarea. (Moment din care, de altfel, neamul nostru trebuie să-și reia povestea, de acolo de unde firul ei s-a rupt, odată cu căderea lui la marginea istoriei, prin intrarea în luptă împotriva turcilor și prin schimbarea drumurilor mari ale pămîntului, după Ștefan cel Mare și Alexandru cel Bun” (*ibid.*, p. 153).

<sup>26</sup> Mircea Eliade, *op. cit.* p. 76.



divină a sufletului și (de) libertatea omului”<sup>27</sup>. Iată expus și „itinerariul” spiritual al lui Pico: „Aristotel și comentatorii arabi, apoi Platon și neoplatonicii, cabaliștii evrei și pitagoricienii, mai departe ezoterismul oriental, teoria armonică a Cosmosului și a inteligenței, conciliația universală, apoi experiența mistică tot mai pronunțată, pînă la orația mentală, completată de o apologetică ce se putea schimba în activitate prozelitistă”<sup>28</sup>.

La fel de important va fi fost pentru Eliade și faptul că, alături de conceptele de *om* și de *libertate*, conotate „faustic” și „luciferic”, Renașterea ilustrează o formă de restaurare a tradiției (a Antichității grecești) și totodată o depășire a ei într-un orizont modern. Relevante, pe urmele studiilor lui P. Vuilland, von Lippmann și Aldo Mieli, rămîn observațiile sale privind influența neoplatonismului, extazului și emanaționismului plotinian sau a misticismului alexandrin asupra intuițiilor filosofice ale lui Ficino sau cele privind importul oriental – alexandrin, prin mediere evreiască și arabă – din cadrul curentului ocult teozofizant al Renașterii florentine:

„Alchimia, ocultismul, cabala și teozofia orientală – toate surogate și amestecuri medievale din izvoare alexandrine, traduse din sirieni și arabi, neînțelese și obscurizate cu voință, bîntuiau Italia Renașterii, mai ales Florența, unde activa un număr impresionant de savanți evrei. Natura își capătă din nou virtuți magice, demonice, ca pe timpul celui mai aprig ev-mediu. Problema ocultismului și a teozofiei italiene din renaștere e prea importantă ca s-o neglijăm; ne vom ocupa mai de aproape cercetînd începuturile științei experimentale în renaștere, știut fiind că tehnica își are obîrșia în magie”<sup>29</sup>,

ultima observație – preluată din *The Golden Bough* a lui Frazer - urmînd să suscite, peste decenii, interesul lui I. P. Culianu. În ceea ce privește Renașterea spaniolă, studiosul român caută, pe urmele lucrărilor lui Menendez Y Pelayo, să infirme teza „protestantă” (ilustrată de savanți germani precum Windelband) a suprimării gîndirii filosofice iberice de către Inchiziție. Reconstituind profilul specific al filosofiei renașcentiste spaniole (complementară celei italiene, preponderent neoplatonice), Eliade identifică două direcții principale de dezvoltare: una, în frunte cu Leon Hebreo, ce tinde spre o armonizare între moștenirea lui Platon (prefigurată de Ramon Lull și reluată după reînființarea Academiei neoplatonice florentine<sup>30</sup>) și cea a lui Aristotel (ilustrată de corifeii Academiei aristoteliene, în frunte cu Diego de Mendoza și Juan Paiz de Castro în timpul Concilului de la Trento); și o alta, tîrzie, dar mai importantă, a „criticismului” și a „metodologiei științifice, experimentale”, ilustrate de Pedro de Valencia, Luis Vives și Francisco Sánchez. Dacă pre-scientistul Vives apare, *mutatis mutandis*, ca un fel de *analogon* spaniol al italianului Telesio, precursor al raționaliștilor Bacon, Descartes și chiar Kant, invocarea sa servind mai curînd demontării mitului Spaniei inchizitoriale, ignorante și obscurantiste, individualistul sceptic Sánchez întrunește în cel mai înalt grad elogiul empatic al lui Eliade, care sesizează în textele acestuia problematici acut actuale: bunăoară, limitele rațiunii și necesitatea depășirii lor prin credință; sau știința înțeleasă ca intuiție directă, imediată, a lucrurilor, evitînd silogistica și concluziile dialectice reductive. Regretînd faptul că influența în posteritate a lui Sánchez a fost aproape

<sup>27</sup> *op. cit.*, p. 47.

<sup>28</sup> *ibid.* p. 50.

<sup>29</sup> *ibid.*, p. 40.

<sup>30</sup> Legătura dintre umanismul renașcentist italian și cel spaniol i-a fost facilitată lui Eliade de lectura cărții *La Spagna nella vita italiana durante la Rinascenza* a lui Benedetto Croce (v. *op. cit.*, p. 164).

nulă, filosofia spaniolă dezvoltându-se pe „alt itinerariu, nu mai puțin original și nu mai puțin valabil, dar opus sistemului gândirii europene”, studiosul român surprinde la gânditorul renescentist trăsături ce amintesc, pe departe, existențialismul modern („Simți palpitând oboseala și dezgustul, scârba pentru paginile tipărite și pentru catedră”<sup>31</sup>), trecute printr-un scepticism autentic ce anunță schimbări de paradigmă. O parte din ultimul capitol al tezei va fi publicată în *Cuvântul* sub forma unui profil al filosofului spaniol. Finalul articolului – absent din teză – rezumă concepția autorului despre Renaștere, veacul menit „să pogoare adevărul din cer în natură și din natură în mintea omului”<sup>32</sup>. În mod semnificativ, preocupările studentului Eliade pentru Renașterea italiană vor fi ilustrate, cu alte mijloace epistemice și la un cu totul alt nivel de performanță științifică de către principalul său discipol, Ioan Petru Culianu, în teza sa de doctorat despre *Eros și magie în Renaștere* ca și în alte studii adiacente (*Iocari serio*)<sup>33</sup>, ba chiar și într-o importantă parte a operei sale de ficțiune (*Jocul de smarald* ș.a.). Din păcate, proiectul studiului despre Renaștere al lui Eliade a rămas la stadiul de simplă latență; totuși, în perioada elaborării sale se cristalizează concepția sa referitoare la sursele ezoterice egiptene ale Renașterii (inclusiv) prin traducerea lui *Corpus Hermeticum* de către Marsilio Ficino. Pătrunderea hermetismului și alchimiei în sînul religiei creștine va fi descrisă mai târziu de către savantul român ca un triumf al „universalismului” credințelor orientale în fața „provincialismului” catolic de la 1400. Pe de altă parte, există și o emergență a curentelor spirituale „nocturne”, refulate, subterane – ilustrate, în forme specifice, și de misterii dionisiace, de orfism ș.a.m.d. – în interiorul creștinismului occidental, căruia îi vor potența „creativitatea religioasă”<sup>34</sup>.

Dacă prima „deprovincializare” culturală a lui Eliade s-a produs sub semnul Italiei prin ieșirea de sub tutela librăriei franceze și s-a încheiat cu teza de licență despre Renaștere<sup>35</sup>, cea de-a doua s-a desfășurat sub semnul Indiei și a vizat depășirea „provincialismului” eurocentrist (occidentalocentrist) prin descoperirea Orientului asiatic și a unor tradiții spirituale mult mai vechi decît cele ce au stat la baza civilizației europene, greco-romane și iudeo-creștine<sup>36</sup>. Deschiderea spațială către un Orient tot mai îndepărtat merge în paralel cu o coborîre în timp, către substratul neolitic, pre-arian, al culturilor eurasiatice (un „arhaic universal” și un sincronism *à rebours*) unde ideea post-iluministă a unei religii comune, general-umane, întîlnește – involuntar - concepția ezoterică a Tradiției primordiale. Ulterior, viziunea lui Eliade va evolua către un comparativism ecumenic ce ilustrează, în fond, o reluare la scară globală a sintezei renescentiste, pe altă spirală a Istoriei. Iar prețuirea

---

<sup>31</sup> *ibid.*, p. 77.

<sup>32</sup> Francisco Sánchez, în *Cuvântul*, an IV, nr. 1213, 7 septembrie 1928, p. 1-2.

<sup>33</sup> O reconstituire riguroasă, pornind de la proiectele rămase în șantier, a metodei hermeneutice universale elaborate de Culianu în H.-R. Patapievic, *Ultimul Culianu*, Editura Humanitas, București, 2009.

<sup>34</sup> Mircea Eliade, *Jurnal*, vol. II, *ed. cit.*, p. 46.

<sup>35</sup> În anii '30 Eliade a colaborat, între altele, cu cercul lui Raffaele Pettazoni și cu IsMEO (Institutul pentru Orientul Extrem și Mijlociu) al lui Giuseppe Tucci, pe care-l vizitase pentru prima oară la Calcutta, în 1929, arătîndu-se complexat în fața capacităților sale lingvistice prodigioase. Episodul e relatat în romanul „indirect” *Șantier* (1935) care, ca și *India*, valorifică retrospectiv fragmente din jurnalul indian al autorului.

<sup>36</sup> Interesul lui Eliade mai întîi pentru Sudul european (Italia și Spania din perioada Renașterii), apoi pentru Asia de Sud, înțeles ca opoziție față de hegemonismul nord-vestului european protestant, se suprapune întrucîtva concepției dezvoltate pe cu totul alte coordonate epistemice de către teoreticianul postcolonial Edward W. Said în *Orientalism. Western Conceptions of the Orient* (Pantheon, New York, 1978, trad. rom. 2002). Această afinitate a fost remarcată, între alții, de Fiona Darroch în *Memory and Myth: Postcolonial Religion in Contemporary Guyanese Fiction and Poetry*, Rodopi, 2009.

pe care, ca profesor la Divinity School din Chicago, o va arăta modelului american - în al cărui *melting pot* identitar și religios întrevode „creuzetul” unei noi spiritualități - nu reprezintă, oare, un nou avatar al aceluiași *pattern* armonizator, totalizant și sintetic? Un *pattern* care nu trimite doar la Renașterea italiană, ci și la elenism sau, în ultimă instanță, la substratul neolitic comun culturilor agrare preariene, din bazinul Mediteranei pînă în India și Scandinavia, trecînd prin Balcani și Orientul apropiat. Putem vorbi, în cazul său, despre existența unui sincronism ecumenic orientalizant și regresiv, opus celui occidentalizant și prospectiv al lui E. Lovinescu (să zicem) și echivalent unei inversări a paradigmei modernității laice, raționaliste, progresiste și istoriste a Occidentului<sup>37</sup>. Ideea va fi susținută în articolul *Protoistorie sau Ev Mediu* din *Vremea*, 18 octombrie 1937, unde Eliade recunoaște că, pe teren istoric, românii nu vor avea niciodată nici o șansă, lipsiți fiind de un Ev Mediu sau de o Renaștere; pe terenul preistoriei însă, ei s-ar afla pe poziții egale cu toate popoarele. În plus, viitorul nu ar aparține națiunilor occidentale care, moștenitoare ale tradiției greco-latine, au avut un Ev Mediu și/sau o Renaștere glorioasă, ci popoarele care au o protoistorie. Avansînd un program ambițios de afirmare națională, autorul articolului citește „semnele” timpului, diagnosticînd falimentul istorismului, pozitivismului și individualismului european, moștenitoare ale secolului 19, paralel cu ascensiunea disciplinelor centrate nu pe Istorie, ci pe Viață (etnologia, folclorul antropologia, sociologia) și privilegiind astfel importanța unor noțiuni „iraționaliste” precum neamul, simbolul sau destinul.

De remarcat că, în faza elaborării tezei de licență, Eliade nu apucă să acorde prea mult spațiu tocmai dimensiunii hermetice, oculte sau magice a Renașterii care-l interesa cu precădere, deși - după cum afirmă în *Memorii* și după cum o dovedesc foiletoanele sale din epocă - interesul său merge, masiv, către studierea misterilor orifice, către hermetism, kabbală sau alchimie, de care întreaga Renaștere era impregnată. Tînărul se arată, deocamdată, „modern” în opțiuni; abia ulterior se vor vădi înclinațiile sale pronunțat antiistoriste, apropiate, pînă la un punct, de concepția tradițională a unor Julius Evola, René Guénon sau - în alt plan - Ananda C. Coomaraswami. Reamintesc faptul că Eliade este cel dintîi comentator român al lui Evola, pe care-l citise în cursul primei călătorii italiene și căruia

---

<sup>37</sup> Ar fi de reținut în acest sens următoarele considerații - definitorii pentru *multilateralismul* propriului program cultural - formulate de Eliade într-o *Addenda* a memoriilor sale: „de prin anul 1936, mi se părea că, foarte curînd, națiunile care au avut un Ev Mediu și o Renaștere glorioasă își vor pierde primatul în Europa și că, dimpotrivă, națiunile care au avut doar o „preistorie” și o „protoistorie” bogate în evenimente și amestecuri rasiale vor fi chemate să creeze valorile culturale de mîine. (...) dar mi se părea că dominația spirituală a Occidentului se apropie de sfîrșit și că, prin urmare, dialogul cu celelalte culturi extra-europene (și în primul rînd cu Asia) va trebui reluat pe un alt nivel - de egalitate și bună înțelegere - de către culturile Europei de Răsărit. Așa că mi se părea că studiul religiilor orientale și al tradițiilor arhaice nu numai că se integrează perfect în orizontul spiritualității populare românești, ajutîndu-ne să o înțelegem „pe dinăuntru”, iar nu să-i descriem, sociologic, formele și structurile; dar mi se părea că asemenea studii răspund și unui interes al Occidentului, care, într-o bună zi, apropiată, va trebui să comunice cu celelalte culturi, exotice, și nu va mai ști cum. (...) Mă gîndeam în special la provincialismul „marilor culturi”, la provincialismul Parisului, sau al Angliei și al Germaniei, și pe care noi îl împrumutasem, socotindu-l universal. O bună parte din „gazetăria culturală” se făcea la noi - ca și, de altfel, în Portugalia sau în Grecia - comentîndu-se ultimele cărți apărute la Paris. Dar am avut norocul să trăiesc, în timpul studenției, în Italia și după aceea în India - și provincialismul parizian de la noi îmi ajunsese insuportabil. (...) îmi spuneam că o cultură mică, așa cum este a noastră - mică, dar nu neapărat minoră - era datoare să se adape de la cît mai multe izvoare” (*Memorii, ed. cit.*, p. 526).

îi va comenta un studiu recent-apărut despre ocultism<sup>38</sup>. Afinitățile sale cu gândirea ezoterică – prudent ocultate după 1945 – au fost studiate sistematic în lucrările unor Paola Pisi, Natale Spineto, E. Montanari, Marcel Tolcea sau, mai recent, Marcello de Martino<sup>39</sup>. Potrivit lui Marcel Tolcea, Eliade ar fi introdus ezoterismul pe post de „cal troian” în citadela universitară occidentală, printr-o strategie amintind *ketman*-ul ereticilor musulmani, studiată de Czeslaw Milosz în cazul „gândirii captive” a unor membri ai elitelor politice comuniste<sup>40</sup>. Chiar dacă savantul român nu le împărtășește reduționismul anistoric, afinitățile dintre concepția lui Eliade și cea a lui Evola („convertit” de la nihilismul futurist ca și Papini, dar nu la catolicism precum acesta din urmă) ar merita o discuție separată, incluzând aici și compatibilizările dintre ezoterism și fascism ca „revoltă împotriva lumii moderne”. E de notat că descoperirea lui Evola datează din perioada celui de-al doilea stagiul italian, când Eliade publică în *Cuvântul* un prim articol despre autorul *Tradiției hermetice*. În orice caz, complexul de factori ce a favorizat ascensiunea fascismului mussolinian, ca și antimodernismul revoluționar aferent, prezintă trăsături similare cu cazul tinerei generații interbelice din România și al lui Eliade însuși.

Deși influența Italiei își epuizase potențialul formativ, ecurile experienței italiene subzistă în atmosfera și subiectul romanului *Lumina ce se stinge* (apărut în 1934, dar scris în India, la Calcutta și în *ashram*-ul himalaian). Însă pentru Eliade „lumina” Occidentului european se stinsese: ea venea, de câțiva ani, dinspre Orient. Există totuși, inclusiv în planul ficțiunii românești, unele „recidive” surprinzătoare inclusiv după această dată. Personajele eponime din *Huliganii* sînt privite în *Memorii* drept eroi ai unei reluări românești a Renașterii (eticheta de epigon al lui Gide, avansată de G. Călinescu în *Istoria...* sa din 1941 și nu numai, va fi ferm refuzată, împreună cu francocentrismul aferent):

„Voiam să dau un anumit prestigiu existențial și axiologic unor comportamente românești, care fuseseră pînă atunci interpretate exclusiv sociologic sau condamnate, moralizant, în literatură. (...) Mai mult decît cu eroii lui Gide, „huliganii” mei se asemănau cu anumiți eroi ai Renașterii italiene. Credeam în posibilitățile unei Renașteri românești și de aceea îmi îngăduiam să descriu asemenea eroi. Dar, pe de altă parte, îmi era teamă că „Istoria” ne va împiedica s-o înfăptuim. (...) Retragerea în fața Istoriei, acceptarea tradiționalului destin al intelectualului român — de a „rata” sau de a supraviețui umil la periferia societății — nu mi se păreau o soluție. Eterna înfrîngere a „poetului”, eterna victorie a „politicianului” —

---

<sup>38</sup> Mircea Eliade, *Ocultismul în cultura europeană*, în *Cuvântul*, an III, 943, 1 decembrie 1927, pp. 1-2. Studiul comentat este *Il valore dell'occultismo nella cultura contemporanea*, *Bylichnis*, XVI, 11, nov. 1927, pp. 250-260.

<sup>39</sup> P. Pisi, (1999), «*tradizionalisti*» e la formazione del pensiero di Eliade, în L. Arcella, P. Pisi, R. Scagno (edd.), *Confronto con Mircea Eliade*, op. cit., pp. 43-133; id., *Evola, Eliade e l'alchimia*, în «*Studi evoliani*», pp. 62-92; E. Montanari, (1993), *Eliade e Guénon*, în «*Studi e Materiali di Storia delle Religioni*», 61 (1995), pp. 131-149, republicat cu adăugiri în *La fatica del cuore*, Milano, Jaca Book, pp. 183-203; Natale Spineto, (2006), *Mircea Eliade storico delle religioni*, Brescia, Morcelliana, (cap. II, *Eliade e il «pensiero tradizionale»*, pp. 133-163); Marcel Tolcea (2002), *Eliade, ezotericul*, Mirton, Timișoara; Marcello de Martino, *Mircea Eliade e esoterico. Ioan Petru Culianu e i „non detti”*, Settino Sgilo, Roma, 2011; *Julius Evola. Lettere a Mircea Eliade 1930-1954*, a cura di Claudio Mutti, Controcorrente, Napoli, 2011. Un studiu notabil despre corespondența între Eliade și Evola a publicat în ultimii ani și Liviu Bordaș, *Mircea Eliade e Julius Evola. Un rapporto difficile*, în *Nuova Storia Contemporanea*, Roma, XVI, no. 2, marzo-aprile 2012.

<sup>40</sup> Idee susținută și de către Dan Petrescu, într-un eseu intitulat *Ioan Petru Culianu și Mircea Eliade prin labirintul unei relații dificile*, inclus în Sorin Antohi (coord.), *Ioan Petru Culianu. Omul și opera*, Editura Polirom, Colecția „Biblioteca Ioan Petru Culianu”, Iași, 2003.

laimotivul romanului românesc de la Vlahuță la Cezar Petrescu — mă deprimau, deși știam că sociologic prezentarea era corectă. Îmi spuneam că, deocamdată, trebuia să ies din acest cerc vicios. (...) Huliganii mei izbutiseră să rezolve dilema prin ceea ce numeam pe atunci „soluția gordianică”. Dovedeau astfel că participă la un alt mod de a *exista românește* decât intelectualii din romanele lui Cezar Petrescu”<sup>41</sup>.

Considerațiile acestea merită atenție din mai multe puncte de vedere. O dată, întrucât pun în relație categoria *huliganilor* (termen folosit în presa epocii pentru agitatorii antisemiți din rîndul studenților) nu atît cu nihilistii ruși, cît cu anumiți eroi tenebroși ai Renașterii italiene. În al doilea rînd, întrucât încearcă să schițeze premisele (deocamdată, într-un fel de *nigredo* alchimică) unei Renașteri românești printr-o revoluție spirituală în numele libertății și creației nelimitate. În al treilea rînd, prin încercarea de pozitivare (vitalizare printr-o politică de *forță*) a unei categorii sociologice tradiționale din proza autohtonă: intelectualul generos dar învins, inadapdat la societatea modernă, împins spre ratare într-o fundătură periferică a Istoriei. În fine, pentru sugestiile de ontologie etnică alternativă („un alt mod de a exista românește”) care, prin angajarea activă în Istorie și prin primatul acordat experienței, trăirii la limită ș.a.m.d. pot fi recuperate ca elemente ale unui *existențialism românesc*. Unele articole publicate de Mircea Eliade după întoarcerea din India insistă asupra unei „Renașteri” a culturii române în anii de după război (în contrast, însă, cu flagelul unui liberalism în descompunere...) <sup>42</sup>, iar idealul renașcentist al omului universal se suprapune celui al „omului nou”. Cu precizarea că universalismul ecumenic la care cultura română trebuie să accedă și pe care trebuie să-l impună lumii nu poate fi obținut decît prin „adîncirea pînă la epuizare a specificului, a localului, a particularului”<sup>43</sup>. Pentru a înțelege mai bine acțiunea antisistem a „omului nou” al naționalismului integral comutat pe nivel universalist (și catalizat politic inclusiv prin intermediul „revoluțiilor conservatoare” de tip fascist), Eliade trimite la călugărul pre-renascentist Gioacchino da Fiore, al cărui vizionarism apocaliptic care-și propunea „să restaureze puritatea vieții mîntuite” în interiorul creștinismului, a fost inhibat de Biserica Catolică, la fel ca și tentativele similare ale Sfîntului Francisc din Assisi sau ale lui Savonarola. În viziunea lui Eliade, rezistența catolicismului instituționalizat a avut drept consecință afirmarea „omului nou” al Renașterii (și, ulterior, al Umanismului scientist și al Reformei), în afara și împotriva Bisericii, cu o „conștiință metafizică alterată”. Fenomenul în speță – atrage atenția autorul articolului - are loc nu doar în ce privește viața religioasă, ci în sînul oricărei comunități unde este reprimat cu violență. Drept pentru care, dacă nu vom ajuta să se „realizeze” acest „om nou” aflat în „interiorul nostru”, el „va crește în afară de noi și împotriva noastră, în beznă și barbarie”<sup>44</sup>.

Precursor al Renașterii, considerat de mulți exegeți (între care E. Buonaiuti) drept un spirit profund subversiv prin transpunerea transcendenței în planul istoriei, Gioacchino da Fiore a fost o referință importantă în mediile spiritualiste din interbelicul românesc prin medierea lui Nikolai Berdiaev (Paris, 1927). Interesul lui Eliade față de el este binecunoscut. Merită subliniat, cu deosebire, rolul pe care istoricul religiilor îl atribuie călugărului calabrez (revendicat drept patron spritual postum al Rozacrucienilor) în geneza intelectuală a noțiunii

<sup>41</sup> *Memorii, ed. cit.*, p. 167.

<sup>42</sup> *Renaștere românească*, în *Vremea*, an VIII, număr special de paști (21 aprilie 1935, p. 7.

<sup>43</sup> *Naționalismul*, în *Vremea*, an X, număr special de Paști 1937, p. 3.

<sup>44</sup> *Renașterea și prerenășterea*, în *Vremea*, an VIII, Crăciun 1935, p. 6.

europene de patriotism, puse în relație directă cu apocaliptismul și milenarismul cistercianului pre-renascentist, format într-un mediu influențat de greco-bizantinii așezați pe teritoriul Calabriei. Nu e greu de observat că, prin recursul la concepția gioacchinistă (*N.B.*, abatele nu se considera profet, ci doar un descifrator atent al *Bibliei*), Eliade își elabora de fapt propria concepție asupra „profetismului românesc”, ca naționalism așezat într-un orizont milenarist și într-o genealogie istorică prestigioasă, cu rezonanță universalizantă (pe urmele mesianismului evreiesc și – Gioacchino *dixit* - a celui italian, eventual și a celui rusesc, format în interiorul creștinismului). *Note despre patriotism*, publicat mai întâi în *Vremea* și reluat în volumul *Fragmentarium*<sup>45</sup>, merită citat, în acest sens, *in extenso*:

„Cred că foarte puțini dintre cei care se ocupă de istoria naționalităților europene și de originea „conștiinței naționale” pe continent știu că abatele Gioacchino da Fiore (sfârșitul sec[olului] al XII-lea, începutul sec[olului] al XIII-lea) a fost primul *patriot italian*. El cel dintii își mărturisește nădejdea în unitatea Italiei. Pentru el, dușmanii națiunii italiene, ai lui *populus latinus*, sint dușmanii „poporului ales”. Toți năvălitorii barbari de la nord — lombarzii, francii, normanzii, germanii — joacă același rol pe care l-au avut asirienii în istoria celuilalt „popor ales”, evreii. Ei vin să „pedepsească”, să împlinească porunca Domnului; italienii suferă de pe urma năvălirilor barbare intocmai așa cum au suferit și evreii de la babilonieni și asirieni: pentru că n-au fost vrednici să păstreze curată Legea Nouă pe care Dumnezeu le-o dăduse prin Isus Cristos. Italienii sint cel din urmă „popor ales” — după evrei și după greci — și sint cu atit mai venerabili; căci nu s-a spus: „Cei de pe urmă vor fi cei dintii”?... Cititorul poate găsi referințele „patriotice” din scrierile lui Gioacchino da Fiore în cartea lui E. Anitchkov, *Joachim de Fiore et les milieux courtois* (Roma, 1931, pp. 200 și urm.). (...) E destul să amintim, încă o dată, că Gioacchino da Fiore a crescut într-un mediu plin de elemente etnice grecești și că în Calabria se dezvoltase un puternic curent mistico-ascetic ortodox, mai ales sub iniriurirea Sfintului Nil. De toate aceste lucruri se va ține într-o zi seama, cind se va scrie istoria pre-Renașterii. Căci ideile starețului calabrez au influențat întreaga „pre-Renaștere” - iar aceste „idei” își au izvorul în Răsăritul ortodox. (...) mi se pare foarte semnificativ faptul că ceea ce am putea numi „conștiința națională” apare o dată cu o bogată mișcare profetică, străbătută de viziuni apocaliptice și de nădejdi eshatologice”<sup>46</sup>.

În fapt, Gioacchino, deși dominican supus Papei, a intrat în conflict cu Biserica romano-catolică nu ca patriot italian, ci din cauza originalei sale antropologii și teologii a istoriei universale, unde anticipa, după o epocă a Tatălui fundată pe *Vechiul Testament* și o epocă a Fiului, centrată pe cel *Nou*, venirea, cu începere din 1260, unei epoci a Sfintului Spirit, epocă a libertății și desăvârșirii inefabile, dominată de virtuțile contemplației monastice premergătoare momentului escatologic (conflictul teologic cu Papalitatea al ideilor a apărut la mai bine de un deceniu după moartea din 1202 a abatelui - foarte respectat în timpul vieții inclusiv de papii care l-au încurajat să-și elaboreze profețiile). Din acest punct al eseului, invocînd în sprijinul propriei teorii două articole ale lui Nae Ionescu din revista de critică teologică *Predania* (unde acesta afirmase că ortodoxiile pot fi naționale, dar catolicismul e obligatoriu supranațional), Eliade se lansează într-o serie de speculații ameteitoare despre *coté*-ul religios istoriei relației dintre profetism și patriotism. Un patriotism care, în Europa, nu

<sup>45</sup> Mircea Eliade, *Fragmentarium*, Editura Vremea, București, 1939, pp. 30-32.

<sup>46</sup> Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 31.

poate fi decît național și creștin-răsăritean (v. mesianismul mistic al rușilor) sau social și anticlerical, *ergo* anticatolic și deci antiuniversalist (v. Iluminismul și Revoluția franceză, ambele anticatolice, dar și pașoptismul nostru - adversar al unei biserici ortodoxe care, sub fanarioți, s-ar fi înstrăinat de neam)<sup>47</sup>... Inevitabil, pe această cale va ajunge în prezentul cel mai acut, opinînd că *revival*-ul ortodoxist al naționalismului autohton ar solicita un mesianism și o filosofie a istoriei pe măsură:

„Astăzi, toate semnele ne vestesc o nouă intervenție a creștinismului răsăritean, ortodox, în istoria românească. O asemenea apropiere a *ortodoxiei de istorie* nu poate fructifica însă decît angrenată într-o filozofie creștină a istoriei (ca a lui Gioacchino da Fiore, de pildă) care să țină seamă de „popoare alese”. Justificarea interesului ortodoxiei pentru istorie nu poate fi validată decît la nivelul concepției despre „poporul ales”. Acum e timpul „profeților” și al „filozofilor istoriei” care să continue pe Gioacchino da Fiore. Mai exact, să fructifice învățătura lui, care a ratat în Apus - deși pornea de prin părțile noastre, ale Răsăritului”<sup>48</sup>.

Avem, aici, un adevărat discurs de legitimare istorică și filosofico-religioasă, al cărui punct de plecare îl constituie pre-Renașterea italiană prin intermediul călugărului cosentin. Profetismul lui Eliade se întîlnește cu acela al lui Cioran (dezvoltat în *Schimbarea la față a României*), dar soluția pe care-o propune este una opusă acestuia; căci, dacă Cioran refuză vehement tradiția Răsăritului bizantin, Eliade o recuperează ca imbold constructiv. În *Istoria credințelor...*, va reveni dintr-o altă perspectivă asupra abatelui calabrez, despre al cărui mesianism cu substrat patriotic nu mai pomenește nimic. Menționează însă influența majoră a escatologiei gioacchinite în posteritate, de la Dante și franciscani la Arnaldo de Villanouva și de la iezuiți și rozacrucieni la Lessing, Saint-Simon, A. Comte, Fichte, Hegel și Schelling<sup>49</sup>.

Rolul modelului Papini și al studierii Renașterii în constituirea existențialismului spiritual, vitalist și experiențialist al tînărului Eliade poate fi reconstituit inclusiv urmărind felul în care Eliade abordează primatul naturii și al experienței, chestiunea libertății omului și a creației, a limitelor rațiunii și a depășirii deznădejdiei (a)metafizice. Tot un gînditor renescentist italian, Nicolaus Cusanus, va fi revendicat mai tîrziu în sprijinul concepției sale despre sacru și *coincidentia oppositorum*, iar *De docta ignorantia* a lui Nicola di Cuso a stat la baza primului seminar despre mistică pe care Eliade, ca asistent asociat la catedra lui Nae Ionescu, l-a ținut la Universitatea din București, în iarna lui 1935. Papini și Italia au reprezentat însă mai mult decît un filtru livresc prin care Eliade i-a descoperit pe gînditorii existențiali și pe istoricii fenomenului religios cu impact major asupra sa. Dincolo de orice „ispite” orientale și occidentale, personalitatea intelectuală a viitorului savant s-a cristalizat în orizontul voluntarismului solar italian și al mentalității Sudului.

---

<sup>47</sup> Cu privire la raporturile abatelui calabrez cu biserica greacă, v., între altele, două importante studii ale lui Ernesto Buonaiuti, ambele familiare lui Eliade: *Prolegomeni alla storia di Gioachino da Fiore, Ricerchi Religiose*, vol. IV, 1928 și *Misticismo di Gioachino da Fiore, Ricerche Religiose*, vol. V, 1929.

<sup>48</sup> Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 32.

<sup>49</sup> Mircea Eliade, *Gioacchino da Fiore: o nouă teologie a istoriei*, cap. *Catolicismul european: de la Carol cel Mare la Gioacchino de Fiore în Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. III. *De la Mahomed la epoca Reformelor*, traducere de Cezar Baltag, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988.

## Bibliografie:

- Pietro Angelini, *L'uomo sul tetto. Mircea Eliade e le storia delle religioni*, Torino, Bollati Boringheri, 2001.
- Sorin Antohi (coord.), *Ioan Petru Culianu. Omul și opera*, Editura Polirom, Colecția „Biblioteca Ioan Petru Culianu”, Iași, 2003.
- Gianfranco Bertagni, *Lo studio comparato delle religioni. Mircea Eliade e la scuola italiana*, Libreria Bonomo Editrice, Bologna, 2002.
- Liviu Bordaș, *Mircea Eliade e Julius Evola. Un rapporto difficile*, în *Nuova Storia Contemporanea*, Roma, XVI, no. 2, marzo-aprile 2012.
- Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, ed. a II-a revăzută și adăugită, trad. de Florin Chirițescu și Dan Petrescu, postfață de Sorin Antohi, Polirom, Iași, 2004.
- Fiona Darroch în *Memory and Myth: Postcolonial Religion in Contemporary Guyanese Fiction and Poetry*, Rodopi, 2009.
- Mircea Eliade, *Fragmentarium*, Editura Vremea, București, 1939.
- Mircea Eliade, *Contribuții la filosofia Renașterii, (Itinerar italian)*, texte îngrijite de Constantin Popescu-Cadem, prefață de Zoe Dumitrescu-Bușulenga, *Revista de istorie și teorie literară. Supliment anual*, nr. 1, Colecția „Capricorn”, București, 1984.
- Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. III. *De la Mahomed la epoca Reformelor*, traducere de Cezar Baltag, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988.
- Mircea Eliade, *Romanul adolescentului miop*, ediție îngrijită de Mircea Handoca, Editura Minerva, București, 1989.
- Mircea Eliade, *Profetism românesc*, vol. I-II, Editura Roza Vânturilor, București, 1990.
- Mircea Eliade, *Memorii (1907-1960)*, ediție de Mircea Handoca, Editura Humanitas, București, 1991.
- Mircea Eliade, *Virilitate și asceză. Scrieri de tinerețe. 1928*, ediție și note de Mircea Handoca, Editura Humanitas, București, 2008.
- Encontres with/Întâlniri cu Mircea Eliade*, ed. by Mihaela Gligor & Mac Linscott Ricketts, Ed. Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2005.
- Amalia Lumei, *Geneza unui poem filosofic: Apologia virilității.*, în *Observator cultural*, nr. 603, 2 decembrie 2011, p. 18.
- Marin Mincu, Roberto Scagno (cura.), *Mircea Eliade e l'Italia*, Jaca Book, Milano, 1987.
- H.-R. Patapievici, *Ultimul Culianu*, Editura Humanitas, București, 2009.
- Mac Linscott Ricketts, *Rădăcinile românești ale lui Mircea Eliade*, traducere de Virginia Stănescu, Mihaela Gligor, Irina Petraș, Olimpia Iacob și Horia Ion Groza, vol. I-II, București, Criterion Publishing, 2004.
- Roberto Scagno, *Receptarea operei lui Eliade în Italia: un bilanț critic*, în *Revista 22*, 17 martie 2009, pp. 10-12.
- Marcel Tolcea, *Eliade, ezotericul*, Editura Mirton, Timișoara, 2002.
- Florin Țurcanu, *Mircea Eliade. Prizonierul istoriei*, traducere de Monica Anghel și Dragoș Dodu, Editura Humanitas, București, 2005.
- Mircea Vulcănescu, *Nae Ionescu. Așa cum l-am cunoscut*, ediție îngrijită de Alexandru Badea, ed. Humanitas, București, 1992.